

FORNARI, MARIA CRISTINA

Poetas e homens verídicos diante do niilismo: Der Dichter als Betrüger - O Poeta como Mentiroso

Revista de Filosofia: Aurora, vol. 34, núm. 62, 2022, Maio-Agosto, pp. 169-182

Pontifícia Universidade Católica Parana

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.34.062.DS07>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673374744008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Poetas e homens verídicos diante do niilismo: Der Dichter als Betrüger – O Poeta como Mentiroso

*Poets and truthful men in the face of nihilism: Der
Dichter als Betrüger – The Poet as Liar*

MARIA CRISTINA FORNARI ^a

^a Università del Salento, Lecce LE, Itália

Como citar: FORNARI, M. C. Poetas e homens verídicos diante do niilismo: Der Dichter als Betrüger. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 169-182, maio/ago. 2022.

Resumo

O presente artigo parte da difundida opinião de que poetas são mentirosos para analisar a posição paradoxal de Nietzsche em relação à crítica da vontade de verdade: por um lado, sua denúncia da falsidade entranhada nos ideais epistemológicos e morais mais sublimes de nossa tradição; por outro lado, a reconstituição da gênese da proibição intelectual inerente à consciência científica moderna como tradução sublimada da veracidade cristã. Em conclusão, num tensionamento ente Nietzsche e Goethe, interpreta o ensinamento do eterno

^a MCF, Professora Associada de História da Filosofia do Departamento de Estudos Humanísticos da Università del Salento. Campus de Lecce. Doutora em Disciplinas Histórico-Filosóficas, e-mail: mariacristina.fornari@unisalento.it

retorno como verdadeira recriação poética do mundo, que o redime do acaso e da brutalidade dos fatos, e torna possível a superação do niilismo.

Palavras-chave: Verdade. Mentira. Moral. Honestidade. Niilismo.

Abstract

This article starts from the widespread opinion that poets are liars to analyze Nietzsche's paradoxical position in relation to the critique of the will to truth: on the one hand, his denunciation of the falsity ingrained in the most sublime epistemological and moral ideals of our tradition; on the other hand, the reconstitution of the genesis of intellectual probity inherent to modern scientific consciousness as a sublimated translation of Christian veracity. In conclusion, in a tension between Nietzsche and Goethe, it interprets the teaching of the eternal return as a true poetic recreation of the world, which redeems it from hazard and the brutality of facts, and makes it possible to overcome nihilism.

Keywords: Truth. Lie. Morality. Honesty. Nihilism.

A sagacidade procura enganar a própria verdade. Baltasar Gracián.

Introdução

“Os poetas mentem demasiado”: a célebre sentença de Sólon contra as mentiras narradas por Téspis da Ática nas suas tragédias¹ e recordada por Nietzsche com as palavras de Homero no aforismo 84 de *A Gaia Ciência* (“*Viel ja lügen die Sänger!*”) poderia estar inscrita sobre a porta de entrada de *Assim falou Zaratustra*.

Zaratustra, de quem se fala de forma poética e que é, no fundo, também um poeta, convida-nos a não nos fiarmos nos seus próprios ensinamentos, nas suas próprias verdades:

Pois que te disse, em tempos, Zaratustra? Que os poetas mentem demasiado?... Mas também Zaratustra é poeta. Acreditas, agora, que aqui ele disse a verdade? Por

¹ Cf. Plutarco, *Solon*, 29, 6-7.

que crês tu nisso? O discípulo respondeu: ‘Acredito em Zaratustra.’ Mas Zaratustra abanou a cabeça e sorriu².

I

Mas se cada povo tem a sua verdade, a dos Persas é, como sabemos, esticar bem o arco e dizer sempre a verdade. Zaratustra é persa, portanto nele encontramos a verdade que esperamos. Então, em que devemos acreditar? Devemos confiar em Zaratustra? É a verdade o que ele nos ensina? E qual? Qual é a verdade que a poesia esconde ou não alcança, poesia essa que, ao mesmo tempo, é a única que a pode exprimir?

Na obra *Genealogia da verdade*³, o filósofo britânico Bernard Williams chama a nossa atenção para um problema muito actual, gerado pela tensão entre duas posições cujo conflito provoca um verdadeiro mal-estar intelectual. Por um lado, um compromisso constante e sistemático nos confrontos com a “veracidade” (*truthfulness*), ou pelo menos com uma aversão ao engano e às suas máscaras; por outro, o crescimento da suspeita nos confrontos com a verdade (*truth*). O compromisso constante e quotidiano nos confrontos com a veracidade (pensemos na investigação, no exercício da crítica, na verificação dos poderes) está constantemente em tensão com a dúvida sobre *se existe qualquer coisa que seja a verdade*, até ao descrédito em que esta acaba por cair. Afirmar Williams:

Estas duas coisas, a devoção nos confrontos com a veracidade (*truthfulness*) e a suspeita dirigida à ideia de verdade (*truth*) estão ligadas entre si. O desejo de veracidade conduz a um processo crítico que enfraquece a certeza de que o que existe seja uma verdade estável, seja uma verdade formulável sem excepções.

Era exactamente isto que Nietzsche definia com a autossupressão da moral por moralidade: uma tensão para o verdadeiro que faz com que o engano seja tolerável, um exercício de veracidade realizado sempre com maior rigor (*“Die immer*

² Za (*Assim falou Zaratustra*); II “Dos poetas” (KGW VI, I, p. 159). O comentário de Hans Weichelt remete a este propósito para o paradoxo do mentiroso cretense (Cf. Hans Weichelt, *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig, Felix Meiner, 1922, p. 104n).

³ Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit”⁴) que, para Nietzsche, conduz de facto ao autodesmascaramento da moral cristã — e de Deus, “a nossa mais longa mentira” — como obra de falsários, ao proibir-se a mentira em nome da consciência científica e do asseio intelectual, que não são senão a tradução sublimada daquele desejo de veracidade.

O valor da veracidade inclui, portanto, a necessidade de descobrir a verdade, ater-se a ela e proclamá-la, mesmo com o preço de perecer dela. Pelo contrário, “acerca daquilo que é a ‘veracidade’, talvez ainda ninguém tenha sido suficientemente verídico” (*“Über Das, was ‘Wahrhaftigkeit’ ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug*”⁵).

Mas Williams — que amava tanto Nietzsche, que dizia gostar de o citar de vinte em vinte minutos —, provoca-nos:

Se não acreditais verdadeiramente na existência da verdade, qual é o objecto da vossa paixão pela veracidade? Ou [...] na perseguição da verdade, presumis resultados dignos de fé a respeito de que objecto? Não se trata de uma dificuldade abstracta ou de um mero paradoxo⁶.

Só demonstrando uma disposição íntima para a verdade se pode evitar o risco de “perder tudo”: e uma verdadeira *genealogia* do “verdadeiro” e do “verídico” como a que foi tentada por Williams — e, segundo o que ele próprio diz, guiado por Nietzsche — estará, para o filósofo inglês, em condições de *demonstrar o valor intrínseco e não meramente instrumental do verdadeiro* e a necessidade de tomar partido por este último.

Por outro lado, e paradoxalmente, se o compromisso com a verdade se joga sobretudo no exercício da ciência, a assumpção do valor preventivo e não funcional da verdade é, precisamente aqui, total. Nietzsche diz-nos ainda que, se “convicções são prisões”⁷, a disciplina do espírito científico começa exactamente no não conceder-se a si mesmo mais nenhuma convicção. As hipóteses tornam-se tais apenas quando passam pelo crivo da suspeita: na sua base, uma convicção mais imperiosa do que toda as outras, a fé na necessidade da verdade, a pergunta em redor da qual

⁴ FW 357 (KGW V, II, p. 279). Veja-se também GM III, 27 (KGW VI, II, p. 365).

⁵ JGB 177 (KGW VI, II, p. 103).

⁶ WILLIAMS (2002, p. 8).

⁷ AC 54. Nietzsche refere Zaratustra neste parágrafo: “Não nos deixemos enganar: os grandes espíritos são cépticos. Zaratustra é um céptico”.

deve-se não só responder de antemão afirmativamente, mas até num tal grau que nessa resposta se expressem o princípio, a crença e a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade e, em relação a ela, tem tudo o resto apenas um valor de segunda ordem”⁸.

A fé incondicionada no valor da própria verdade da ciência não deriva do cálculo utilitário das consequências, mas do amor pela verdade a qualquer custo, do não querer enganar, nem mesmo a si mesmo: “*e com isso — precisa Nietzsche — estamos no terreno da moral*”⁹.

Com a sua vontade de verdade, o homem verídico (*der Wahrhaftiger*) afirma, porém, um mundo diferente do da vida, da natureza e da história (sabemos que a vontade de verdade pode ser um princípio hostil à vida, uma oculta e dolorosa vontade de morte: “Mas assim a nossa filosofia não se torna tragédia? A verdade não se torna inimiga da vida, inimiga do bem?”¹⁰): na base desta vontade está uma *espécie* de fé metafísica, da qual não temos consciência, e da qual talvez não seja benéfico libertarmo-nos. Se a verdade é uma mulher, inapreensível, (im)púdica e mentirosa, não deixamos contudo de lutar por ela até ao esvaziamento de todas as ilusões consoladoras e conscientes do efeito doloroso do afastamento entre aquilo que não podemos mais legitimamente aceitar como verdadeiro e aquilo que constitui a base milenar do nosso conhecimento:

Tivemos de lutar contra nós próprios para conquistar cada palmo de verdade de verdade; tivemos que sacrificar quase tudo aquilo a que antes se prendiam o coração, o nosso amor e a nossa confiança na vida. Para isso é preciso ter grandeza de alma: servir a verdade é o mais duro dos serviços. — Que significa sermos *honestos* (*rechtschaffen*) nas coisas do espírito? Significa sermos severos contra o próprio coração, desprezar os “belos sentimentos”, fazer um caso de consciência de cada sim e de cada não!¹¹

Esta “honestidade” (*Rechtschaffenheit*) nas coisas do espírito poderia também traduzir-se por um “tomar partido pela verdade”. Efectivamente, se reflectirmos

⁸ FW 344 (KGW V, II, p. 256).

⁹ *Ibidem*. Em *Acerca da verdade e da mentira em sentido extra-moral*, ao invés, Nietzsche atribuíra ao nascimento de uma verdade convencional, construída através da linguagem, um grande valor funcional. O desejo de verdade era aqui limitado e pragmático (“os homens tentam evitar, não tanto serem enganados, como serem prejudicados pelo engano:... no fundo, não odeiam o engano, antes as consequências más e hostis de certas espécies de engano”). Trata-se do contrário do aforismo da *Gaia Ciência*, onde o desejo de verdade é urgente e *penetrante*.

¹⁰ MA 34 (KGW IV, II, p. 49).

¹¹ AC 50 (KGW VI, III, p. 228).

sobre o léxico da sinceridade, vemos que *dizer a verdade* como dado objectivo, no sentido de “ser coerente entre aquilo que se tem por verdadeiro e aquilo que se afirma como tal”, não significa empenhar-se na verdade (podemos fazê-lo por acaso, em conversa, ou também para enganar o outro: a *sinceritas diabolica* dos medievais). Este tipo de sinceridade pode não comprometer-nos, de facto, com a verdade que — como diria Yvon Belaval (*Le souci de la sincérité*) pode ser completamente privada de significado para aquele que a habita¹².

Não é assim para Zaratustra, o poeta que afirma de si mesmo: “Eu sou a verdade.” Mas quem é Zaratustra?

É ele alguém que promete? Ou alguém que cumpre o prometido? Alguém que conquista? Ou alguém que herda? Um Outono? Ou uma charrua? Um médico? Ou um doente curado? É um poeta ou um homem que fala a verdade? (*Ist er ein Dichter? Oder ein Wahrhaftiger?*) Um libertador ou um domador? Um bom ou um mau?¹³

Zaratustra é sem dúvida um *veraz*, um homem *verídico*, ou que fala a verdade. O seu enunciado “em verdade” vai para além da fórmula mecânica do “quinto evangelho”, do “evangelho anti-cristão”: é um compromisso com a verdade que o expõe à solidão, uma solidão que nasce do sinal de excepção que a verdade produz, irrompendo na inércia do que é conhecido, daquilo que presumimos conhecer. A veracidade de Zaratustra é a virtude de um espírito atento à verdade, é o ser consequente com a verdade e tem que ver com a esfera da coragem.

Chamo *veraz/verídico* [*Wahrhaftig*] — explica, de facto, Zaratustra — àquele que se aventura em desertos sem deuses, depois de ter despedido o seu coração reverente. [...] Livre da felicidade do servo, redimida de deuses e adoradores, destemida e temível, grande e solitária: assim é a vontade do *veraz*¹⁴.

No deserto moraram desde sempre os *verazes*, os espíritos livres, como senhores do deserto [...]¹⁵.

¹² De resto, também Zaratustra avisa que “a incapacidade para a mentira está ainda longe de ser amor à verdade. Acautelai-vos!” (Za IV, Do homem superior 9).

¹³ Za II, “Da redenção” (KGW VI, I, p. 173).

¹⁴ Si, KGW VI, I, p. 128.

¹⁵ Za II, “Dos sábios famosos” (KGW VI, I, p. 128) [trad.de Paulo César de Souza, modificada].

II

O deserto, para Nietzsche, é o símbolo do niilismo: atravessá-lo significa render-se e morrer em desoladas latitudes, ou então consolar-se com miragens fugazes e inconsistentes, com poesias metafísicas. O *Wahrhaftig*, o homem verídico, bebeu até ao fim o amargo cálice do niilismo, encontrando, por fim, um caminho para a saída, que é só seu.

É o fim do espaço de indiferença nos confrontos com a verdade que caracterizava, por exemplo, o homem de *Acerca da verdade e da mentira*, que se preocupava apenas com as desagradáveis consequências práticas das mentiras recíprocas¹⁶. Se “quando não se pode saber nada de verdadeiro, a mentira é permitida” (como Nietzsche afirma nos fragmentos do período de *Acerca da verdade e da mentira*¹⁷), é apenas aparente o paradoxo de que agora, justamente, a não-verdade reconhecida de estruturas estáveis e permanentes do ser (o mundo “verdadeiro”, que Nietzsche explica que se tornou fábula) e a aceitação do fluxo do devir constituem para Zarathustra a sua nova, terrível verdade (“A minha verdade é tremenda, porque até agora se chamou verdade à mentira”); uma verdade que — com a irrupção do pensamento do eterno retorno — mostra não ser de modo nenhum hostil à vida, antes representante da sua íntima realização e sua justificação suprema.

Uma “verdade” que, com a desagregação da consideração metafísica/tradicional da realidade, restitui ao mundo a sua dimensão poética e criativa mais própria: o sentido de todo o agir de Zarathustra, de acordo com o que ele declara, é efectivamente que ele “imagina como um poeta”, substituindo ao caos uma unidade e reordenando os seus fragmentos, sem, porém, cair na armadilha fraudulenta dos bardos.

¹⁶ “Nas relações morais com os outros homens, o homem pretende a verdade e di-la, é sobre isso que se funda qualquer vida comunitária. Pensa-se antecipadamente nas consequências desagradáveis das mentiras recíprocas. É daqui que surge o *dever da verdade*. Ao narrador épico concede-se a *mentira*, porque nesse caso não se prevê nenhum efeito prejudicial” (KGW III, III, p. 39). Em *Da Verdade e da Mentira* e nos fragmentos escritos no mesmo período dizer a verdade *a todo o custo* é entendido como qualquer coisa de *socrático* e só a sinceridade da arte pode ser honesta.

¹⁷ Cf. KSA 7. 451-452, 19[97].

A espécie dos poetas, da qual Zaratustra se declara cansado, é infeliz. Se Zaratustra não os tolera, mas também não se zanga com eles como com outras máscaras de hipocrisia voluntária, é porque eles não podem senão mentir. A isso os obriga a sua própria natureza de poetas (a vocação criativa que Zaratustra deseja também para os seus discípulos) e também a incapacidade de avançarem mais além no abismo do conhecimento. Na medida em que são *incapazes de aprender* (têm a incapacidade dos maus discípulos: *schlechte Lerner*), e ao contrário daqueles que aprendem, eles não podem não mentir; românticos, embriagados da Natureza — da qual esperam que ela desnude os seus próprios segredos —, os poetas têm de se ater ao engano da superfície.

Nisto, contudo, todos os poetas acreditam: que quem estiver de orelhas atentas, quando deitado na erva ou em encostas, algo fica sabendo acerca das coisas que estão entre o céu e a terra. E se lhes sobrevêm sentimentos ternos, então os poetas acham sempre que a própria Natureza está apaixonada por eles e se aproxima deles sorrateiramente para lhes dizer ao ouvido segredos e amorosas lisonjas: é disso que eles se ufanam e se pavoneiam diante de todos os mortais! Ah! Há tanta coisa entre o céu e a terra, com as quais só os poetas se permitiram sonhar um pouco!¹⁸

Se não é por acaso que esta última afirmação é uma paráfrase de *Hamlet*, talvez ainda o seja menos que nesta passagem tenha sido notada uma referência ao acto II da cena I de *Fausto*.

“Aqueles que poetam” são também voluntariamente impostores (o aparato crítico remete para uma variante de *Opiniões e sentenças diversas*: “O poeta como farsante/*Der Dichter als Betrüger*”) ¹⁹ ; ferozmente hostis ao homem do conhecimento e à sua “honestidade intelectual” (*Redlichkeit*), “aqueles que poetam” partilham com os teólogos e os metafísicos, “ávidos de Deus”, uma certa doença da vontade, que faz parte do niilismo:

Foram o sofrimento e a impotência que criaram todos os além-mundos. [...] Uma lassitude que quer chegar ao extremo com um único salto, com um salto mortal, uma pobre lassitude

¹⁸ Za II, “Dos poetas” (KGW VI, I, p. 159).

¹⁹ falta espaço aqui “O poeta como farsante: mima como alguém que sabe [...], e consegue-o diante daqueles que não sabem: por fim, acaba por acreditar em si mesmo. Assim conquista o sentimento da honestidade. — Os homens sentimentais vão ao seu encontro e dizem que ele possui a verdade *superior*: pois, de tempos a tempos, cansam-se da realidade. Sono e sonho para o cérebro — é isso para os homens o artista” (KGW IV, IV, p. 260).

ignorante, que até já nem quer mais querer: foi ela, pois, que criou todos os deuses e além-mundos²⁰.

Nessa poderosa defesa da imanência que é o capítulo “Dos visionários do além-mundo” (*“Von den Hinterweltern”*), Deus é uma invenção de poetas e, com Deus — um concentrado de mentira —, também tudo aquilo que invoca estabilidade, essência e unidade. Mas o pensamento de Deus é capaz, como qualquer pensamento poderoso, de investir e perturbar a componente essencial para o homem que é a temporalidade: “Deus é um pensamento que torna torto tudo quanto é direito e põe a girar tudo o que está parado. Como? O tempo desapareceria e tudo quanto é transitório seria unicamente mentira”.²¹

Noutra passagem, Zaratustra avisa-nos de que “todas as coisas direitas mentem”, e de que a verdade é curva: se, no primeiro sentido, Deus é entendido como hostil à evidência inegável do transitório, do tempo e do devir, agora é a própria circularidade do anel que fornece uma possível “verdade”, a qual se opõe à opressão mentirosa de cada concepção metafísica e de cada estrutura dada.

O amante da verdade deve abster-se destas construções totalizantes. Ou melhor, avisa Zaratustra: “A toda essa doutrina do Uno, do Pleno, do Imóvel, do Satisfeito e do Imperecível, chamo-lhe eu má e misantrópica”, pois “tudo quanto é imperecível... é também apenas uma metáfora (*alles das Unvergängliche – das ist auch nur ein Gleichniss*)! E os poetas mentem demasiado”²².

²⁰ Za I, “Dos visionários do além-mundo” (KGW VI, I, p. 309). Também ligado à doença da vontade e à superfície está a abertura das regiões do “espírito”. O início do capítulo “Dos poetas” (“Desde que conheço melhor o corpo, — disse Zaratustra a um discípulo — que o espírito é para mim apenas um modo de dizer espírito; e tudo o que é ‘imperecível’ — não é também senão um símbolo” (KGW VI, I, p. 159) remete para aquilo que Zaratustra já tinha afirmado sobre aqueles que vivem num além-mundo (“Acreditem em mim, irmãos! Era o corpo que desesperava do corpo — com os dedos do espírito enganado tateava as paredes últimas. Acreditei em mim irmãos! Era o corpo que desesperava da terra — ele escutava como lhe falava o ventre do ser”: KGW VI, I, p. 30), torna explícita a equivalência. Cf. também o KSA 11. 85, 25[288] (KGW VII, II, p. 81). Poderíamos usar com a antítese *Leib-Geist* (que Gustav Naumann, no já clássico *Zarathustra-Commentar*, vol. II, Leipzig, Haessel, 1899-1901, p. 122, transforma em *Physis-Psyche/Seele*), para lembrar um dos maiores frequentadores dos recessos da alma: Fausto.

²¹ Za II, “Nas ilhas afortunadas” (KGW VI, I, p. 106).

²² Ibidem.

Não é certamente por acaso — nunca o é em Nietzsche — que Zaratustra utilize aqui, invertido, o final do *Fausto* de Goethe; e o contraste com o célebre verso do *Chorus Mysticus* volta a abrir a primeira canção do Príncipe Vogelfrei, expressamente dedicada a Goethe, o poeta dos poetas (verso em que se pode ver um interessante efeito specular):

J.W. Goethe, *Faust*, vv. 12104-12111:

«Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das
Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das
Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche /
Zieht uns hinan».

«Tudo o que passa/ É metáfora só;
O que não se alcança/ Em corpo aqui está;
O indescritível/ Realiza-se aqui
O Eterno Feminino/ Atrai-nos para si.» [trad. João Barrento, modificada]

F. Nietzsche, *An Goethe*²³:

«Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichnis!
Gott der Verfängliche/ Ist Dichter-Erschlechniss...
Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel
auf Ziel: / Noth – nennt's der Grollende, / Der Narr nennt's – Spiel...
Welt-Spiel, das herrische, / Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische / Mischt uns – hinein!...»

«A Goethe

O imperecível/ é apenas a tua metáfora!
Deus, o insidioso /É manha dos poetas...
Roda do mundo, que ao girar/ Aflora alvo sobre alvo:
Carência — chama-lhe o rancoroso,
O louco chama-lhe — jogo...
Jogo do mundo, que imperioso/ Mistura ser e aparecer: —
A Eterna-Loucura/Mistura-nos — para dentro dela!... »

O tema da canção é o imperioso jogo do mundo, a eterna e inocente leveza que doravante substituirá a visão de um mundo carregado com o peso metafísico. O dualismo entre Ser e Aparência (*Sein und Schein*) desvaneceu-se, a eterna brincadeira ou buffoneria (e *não o eterno feminino*) redimiou-nos, assimilando-nos ao fluxo do devir (*hinein* e já não *hinan*). O imperecível não é senão uma metáfora: e enquanto (afirma Zaratustra) “as melhores metáforas devem falar do tempo e do devir”, devem ser uma justificação e um louvor, a mentira poética faustiana fala, pelo contrário, uma

²³ KGW V, II, p. 323.

linguagem metafísica onde o *eterno feminino*²⁴ e a intervenção da Graça abrem a Fausto as portas de uma ordem cósmica transcendente.

Não podemos também esquecer que Mefistófeles é um campeão do niilismo (“Sou o espírito que nega sempre!/ E com razão, pois tudo aquilo que nasce é digno de morrer./ Por isso o melhor seria que nada nascesse”), tal como a morte de Fausto é um precipitar na espiral do vazio. Ao coro, que comenta “Es ist vorbei!” (“passou!”), Mefistófeles responde quase com um acento anti-zaratustriano:

— Passou! Palavra sem sentido.
Passou, porquê?
Entre passar e o nada, que diferença há?
De que serve tanta coisa criada?
O que se cria desfaz-se logo em nada!
‘Passou!’ Qual é disto o sentido?
É como se nunca tivesse sido,
Mas, como se fosse, segue em rodopio.
Quanto a mim, prefiro o Eterno-Vazio²⁵.

E se Fausto se irá declarar derrotado por Mefistófeles apenas se se sentir obrigado a dizer: “Instante demora-te: és belo!” — mas será apenas o suspiro nostálgico de um niilista às portas da morte (Mefistófeles: “Nem prazeres nem fortuna o faz contente, [...] / O derradeiro, oco, insípido instante/ É esse que ele quer reter” [v. 11586 ss]) — é exactamente na aceitação plena e alegre do que passa e na sua eternização na plenitude do instante que Zaratustra colocará, ao invés, a própria verdade e a própria proposta de redenção²⁶.

A redenção (*Erlösung*) indicada por Zaratustra remete, de facto, para uma nova relação com o tempo e com a necessidade. As noções de permanência e de

²⁴ Cf. Za, “Dos poetas”: “E até somos ávidos das coisas que as velhas, à noite, contam umas às outras. É aquilo a que nós próprios chamamos o eterno feminino em nós” (KGW VI, I, p. 159).

²⁵ “CHOR: Es ist vorbei. / MEPHISTOPHELES: Vorbei! ein dummes Wort. / Warum vorbei? / Vorbei und reines Nicht, vollkommnes Einerlei! / Was soll uns denn das ew'ge Schaffen! / Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen! / Da ist's vorbei!” / Was ist daran zu lesen? / Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen, / Und treibt sich doch im Kreis, / als wenn es wäre. / Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere” (*Fausto*, vv. 11596 e ss) [trad. de João Barrento, modificada; itálicos da autora].

²⁶ “Sois espíritos esfomeados: tomai então esta verdade como aperitivo: o imperecível — é apenas uma metáfora [*Gleichniss*]” (KSA 10. 372, 10[24] (KGW VII, I, p. 386).

estabilidade explodiram: o devir é o fundamento único e paradoxal. Ao invés, a vontade de verdade que caracteriza a metafísica (com o seu medo do devir e do movimento), implicando estruturas estáveis e permanentes do mundo, tem como consequência necessária o niilismo e é dominada pelo espírito de vingança.

Sabemo-lo bem pelo capítulo “Da visão e do enigma”: só a solução do problema da temporalidade poderá valer como superação definitiva do niilismo e como premissa para a construção do *Übermensch*, o “sobrehumano” ou o “além-do-homem”.

Se, nas “Ilhas afortunadas”, assistíramos à refutação do Pleno, do Satisfeito e do Imperecível, de acordo com a “verdadeira doutrina da vontade e da liberdade”, no capítulo “Da redenção” Zaratustra completa o que já ali fora expresso, precisando que à vontade é necessário um passo ulterior que consiste — como se sabe — no aprender a “querer para trás”. Este parece ser “o seu *dizer sim* até à justificação, à redenção também de todo o passado”, o núcleo central e a tarefa de Zaratustra, confirmada em *Ecce Homo*: reunir passado e futuro sob a porta do instante até que aquilo que até agora nos oprimiu com a sua inelutabilidade se revele também como um produto do nosso querer, numa relação de determinação recíproca²⁷.

À vontade libertada de todo o espírito de gravidade — chamemos-lhe passado, finalidade, responsabilidade, culpa ou Deus — abrem-se novos espaços de criação: tal como a criança heraclitiana incessantemente cria (e destrói) no seu feliz jogo sem finalidade. Com o fim da mentira milenar e da estrutura edípica do tempo, o pensamento do eterno retorno restitui inocência ao devir e uma riqueza de sentido a cada instante; doutrina cosmológica e tensão moral, ele inclui também uma verdadeira

²⁷ “Eu afastei-vos dessas fábulas quando vos ensinei: ‘A vontade é criadora.’ Todo o ‘aconteceu’ é um fragmento, um enigma, um caso atroz — até que a vontade criadora diga a esse respeito: ‘Mas foi assim que eu o quis!’ [...] E quem lhe ensinou a reconciliar-se com o tempo? E com algo que é superior a toda a reconciliação? A vontade, que é vontade de poder, tem de querer algo que esteja acima de qualquer reconciliação... Mas como lhe sucede isso? Quem lhe ensinaria ainda a querer também para trás?” (Za II, “Da redenção” (KGW VI, I, p. 173).

relação de re-criação do mundo — uma criação poética?²⁸ —, redimido tanto do acaso como da mera brutalidade dos factos (*assim é, assim quis que fosse*)²⁹.

Considerações finais

Subtraído às simplificações ideológicas que o nivelam, o mundo da experiência — o mundo da vida — abre-se a horizontes interpretativos infinitos e revela-se quase polimórfico.

A divindade do devir e do polimorfismo é Dioniso, e Zaratustra, “a alma que é e que mergulha no devir”, que acede a todos os opostos, que liga todas as contradições numa nova unidade (*“Mas este é o próprio conceito de Dioniso”*)³⁰, fala a linguagem dionisiaca do ditirambo. Portanto, é verdadeiramente um poeta: mas já não é um nostálgico cantor de naturalidades perdidas; já não mascara o que esconde; e sobretudo, já não é “efígie, coluna de um Deus” que guarda os seus templos. “Só louco, só poeta!”³¹, precisamente, onde o poeta conta e é toda a leveza de um mundo doravante libertado e redimido.

²⁸ Recordo o que afirma Diotima de Mantinea: “Por exemplo: sabes que a ideia de criação ou poesia é algo muito amplo, pois toda e qualquer passagem do não-Ser ao Ser se efectua por um acto de criar; de tal sorte que, mesmo as obras produzidas na totalidade dos ofícios são criações, como criadores ou *poetas* são todos os seus artífices” (Platão, *O Banquete*, trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 205b-c).

²⁹ Segundo Emanuele Severino: “A “vontade que cria” traz ao ser qualquer coisa de absolutamente novo, não reconduzível ao passado. Ela *inventa*, tal como a vontade do poeta [...]. Zaratustra é, ao mesmo tempo, um poeta (criador) e aquele que diz a verdade (ou seja, que diz que a criação está essencialmente ligada ao eterno retorno). [...] A redenção do passado é unificação dos fragmentos, libertação daquilo que o devir tem de espantoso e casual — no hoje e no passado, para além de naquilo que virá —, porquanto é vivido fora da “verdadeira doutrina” da vontade, ou seja, aquela que é simultaneamente doutrina do eterno retorno.” (Emanuele Severino, *L’anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999, p. 185-186).

³⁰ EH, Assim falava Zaratustra, 6.

³¹ Veja-se “O canto da melancolia”, cantado pelo feiticeiro no livro IV de *Zaratustra*, que depois é cantado pelo próprio Nietzsche no ditirambo “Só louco! Só poeta!” que abre os *Ditirambos de Dioniso*.

Referências

- DERRIDA, J. *Breve storia della menzogna, Prolegomeni*. Trad. de C. Arnone. Roma: Castelvecchi, 2006.
- GOETHE, J. W. *Faust*. Trad. de João Barrento. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- NAUMANN, G. *Zarathustra-Commentar*. v. II. Leipzig: Haessel, 1889-1901.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Edição de Colli e M. Montinari. Berlin/New York/München: de Gruyter, DTV, 1980.
- NIETZSCHE, F. *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1967s.
- PLATÃO. *O Banquet*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PLUTARCO. Solon. In: *Plutarch, Lives I, Theseus and Rhomulus. Lysurgus and Numa. Solon and Publicola*. Cambridge: Harvard University Press/London: Loob Classical Library, 1914.
- SEVERINO, E. *L'anello del ritorno*. Milano: Adelphi, 1999.
- WEICHELT, H. *Zarathustra-Kommentar*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.
- WILLIAMS, B. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

RECEBIDO: 14/05/2022
APROVADO: 07/08/2022

RECEIVED: 05/14/2022
APPROVED: 08/07/2022